LA POLIQUE MENACEE, LA POLITIQUE RETROUVEE

Alain de Benoist

La politique est une donnée fondamentale de l'existence humaine, un élément constitutif de toute société — ce qui revient à dire qu'il ne peut y avoir d'humanité véritable en dehors d'elle. La politique existe, inéluctablement, d'abord parce que l'homme est un être social-historique aux aspirations contradictoires, ensuite parce que la marche des sociétés n'est pas arrêtée par avance, mais au contraire toujours indéterminée. Elle émerge pleinement, comme catégorie autonome, dès qu'au sein d'une société donnée les systèmes de parenté deviennent insuffisants à régler les conflits et à déterminer les objectifs communs. Elle constitue à la fois une pratique et un champ.

En tant que pratique, on peut la définir comme l'art de la décision en vue du bien commun. Elle est un art en effet, et non pas une science, parce qu'elle implique une pluralité des choix et que ses objectifs dépendent de situations concrètes toujours changeantes. Cet art exige la prudence dans la détermination des moyens et des buts, car la politique ne peut créer que des équilibres provisoires. Il exige aussi la décision, car la délibération ne suffit pas à elle seule à engager l'action. Tout espace commun implique en outre la pluralité des agents, de leurs aspirations ou de leurs points de vue (le « polythéisme des valeurs »), et donc la nécessité d'une instance capable de trancher entre ces aspirations et ces points de vue. Quant au bien commun, qui n'est évidemment pas la somme des biens ou des intérêts particuliers, il peut s'appréhender lui-même comme ce qui manque à chaque individu pris séparément.

En tant que champ, la politique désigne la dimension publique du social. Elle a donc pour présupposé la distinctinction du public et du privé. (La soumission du public au privé est la marque des régimes libéraux, l'arraisonnement du privé par le public celle des régimes totalitaires). Par opposition au privé, qui correspond à la sphère (familiale, domestique, économique) de la nécessité, elle représente la sphère de la liberté. Elle est un vecteur privilégié d'accès et d'usage de la liberté, un vecteur de réalisation de l'excellence de soi.

Le champ politique est un espace de réciprocité, où les hommes ne se rencontrent pas en tant que personnes privées, mais s'apparaissent mutuellement en tant que citoyens pour agir et décider en commun. Le politique tient son rôle fondateur de ce qu'il organise les communautés humaines en les faisant tenir ensemble. Il institutionnalise le lien social, il fonde la co-appartenance, le vouloir vivre-ensemble (la *philia*). Il est le lieu d'un face-à-face où se règlent les affaires communes. A la société, le politique « ne dicte pas sa manière d'être, il la fait être » (Marcel Gauchet). Althusius définissait très justement la politique comme l'« art d'associer » (*consociandi*). A la fois modalité d'existence collective et forme spécifique de l'action, la politique, en se fondant sur un lien commun, est elle-même *lieu du commun*.

La politique ne se réduit donc pas à l'organisation des pouvoirs ou à la capacité de « désigner l'ennemi », et moins encore à un simple système d'obéissance et de commandement. Le politique n'est pas l'étatique. L'erreur du pouvoir étatique est de croire que, dans la mesure où il la représente, il *est* en quelque sorte la société. Il n'en est rien. Ce n'est pas le pouvoir qui détermine les formes sociales et les valeurs culturelles, mais c'est à l'inverse la codification des valeurs culturelles et des formes sociales qui détermine les systèmes de pouvoir. La négation de la condition ontologique de pluralité entraîne une valorisation sans limite de l'unité, qui fait violence au social et s'achève en appel à la tyrannie. Tel est le fond de tous les schémas hérités de l'absolutisme romain.

En Europe, la politique apparaît en Grèce en même temps que la démocratie. Mieux, elle apparaît *en tant que démocratie*. Ce n'est pas un hasard. Si l'on admet que la participation à la vie publique est le meilleur moyen pour l'homme de s'accomplir lui-même et d'exercer sa liberté, ainsi que l'affirme toute une tradition allant d'Aristote jusqu'à Hannah Arendt, alors il faut aussi reconnaître que la démocratie n'est pas « le moins mauvais des systèmes politiques », comme le disent dédaigneusement ceux qui n'y voient qu'un moindre mal, mais bel et bien le meilleur — et même peut-être le seul qui puisse être regardé comme véritablement *politique*, dans la mesure où il est aussi le seul dont le principe repose sur la participation du plus grand nombre aux affaires publiques. Par essence, la démocratie est donc d'abord participative, et non pas représentative. La démocratie participative est l'une des formes de la réciprocité généralisée. Elle est à la politique ce que le don cérémoniel est à la sociologie : un mode de reconnaissance mutuelle à l'intérieur d'une communauté donnée. Au sein de cette communauté, elle réalise ce que l'ancien droit des gens réalisait par rapport à la guerre : limiter l'hostilité. Elle permet de régler pacifiquement les conflits, de trancher entre les compétiteurs sans les criminaliser ni les anéantir. A l'inverse, toute forme de despotisme, dans la mesure où il se ramène à un simple jeu de pouvoir, trahit l'esprit du politique, puisqu'il repose sur une confiscation.

*

Que ce soit pour s'en réjouir ou le déplorer, nombreux sont les auteurs qui parlent aujourd'hui d'une « fin » du politique ou de son dépérissement. D'autres pensent pouvoir constater une « dépolitisation »[1]. Cette doléance n'est pas nouvelle, mais elle s'exprime depuis quelque temps avec plus de vigueur et paraît correspondre plus étroitement à la réalité. Comment une telle éventualité peut-elle être pensée et quelles en sont les modalités ?

Le premier constat qu'il faut faire est que les idéologies aujourd'hui dominantes sont des idéologies pour lesquelles le politique n'est pas consubstantiel à la nature humaine, mais un élément surajouté, un artifice — c'est-à-dire quelque chose dont on pourrait aussi bien se passer.

Sur ce point, l'opinion des Modernes diffère totalement de celle des Anciens. Ce que veut dire Aristote lorsqu'il définit l'homme comme un « animal social et

politique », c'est que le politique représente une dimension constitutive du social, et plus précisément du social-historique ou social humain. L'appétence politique s'inscrit ainsi dans la nature de l'homme. Pour les théoriciens contractualistes du XVIIe et du XVIIIe siècle, au contraire, la nature de l'homme n'est pas intrinsèquement sociale : à l'« état de nature » n'existent que des individus, qui n'« entrent en société » que dans un second temps, par un acte de volonté supposé rationnel.

Pour les Modernes, c'est le souci de sécurité, de la survie ou de la conservation de soi qui explique le passage de l'« état de nature » à l'état social. Selon Hobbes, l'homme entre en société pour échapper à la « guerre de tous contre tous ». Selon Locke, il y entre pour que soient mieux garantis des droits individuels dont il était déjà porteur à l'état de nature. L'homme n'est donc plus politique par nature, mais le devient par nécessité. Sa véritable nature est à la fois présociale et prépolitique ; c'est celle d'un individu indépendant, non relié. La *nécessité*, liée à la peur ou à l'intérêt, se substitue au *télos*, lié à la recherche de l'excellence dans le vivre-ensemble, la recherche du bien commun et les valeurs partagées. « On peut dire, écrit Myriam Revault d'Allonnes, que la modernité politique s'instaure globalement sur la base de ce retournement : de l'orientation vers la fin à la détermination par l'origine. Quel est alors le nom donné à cette origine ? C'est l'*individu* ou plus exactement la multiplicité des individus à la fois mis en posture de fondement — tenus pour autosuffisants — et livrés à eux-mêmes et à leurs désordres jusqu'à ce qu'intervienne la mise en ordre ou la régulation émanant d'un principe à la fois unificateur et extrinsèque : la société politique »[2].

Ici se constate une autre coupure, tout aussi fondamentale, entre les Anciens et les Modernes. Ces derniers, on vient de le voir, placent la nécessité à l'origine du politique. Or, chez les Grecs, c'est exactement l'inverse : la sphère publique correspond par définition à celle de la liberté, tandis que tout ce qui est de l'ordre de la nécessité et du besoin, à commencer par les considérations économiques, se trouve rabattu sur la sphère privée. Il en résulte une transformation radicale du statut de la liberté. Alors que dans l'Antiquité, la liberté s'atteignait d'abord par la participation active et constante des citoyens à la vie publique, pour les théoriciens modernes, et tout particulièrement pour les théoriciens libéraux, la liberté se définit comme ce dont on ne peut véritablement jouir que dans la sphère privée. Cela signifie que la liberté n'est plus ce que permet la politique, mais ce qui lui est soustrait. La liberté, en d'autres termes, réside d'abord dans la garantie de pouvoir échapper à la sphère publique, de pouvoir se libérer du politique. « La liberté commence au moment où finit la politique […] [Elle] ne concerne plus la finalité de l'existence politique — de la cité — mais la part de l'existence qui échappe à la politique »[3].

Cette conception « soustractive » de la liberté se conforte de l'idée que le pouvoir politique n'est qu'un mal nécessaire, que tout pouvoir représente par nature un danger : toujours suspecté de vouloir s'étendre, il menace forcément la liberté, puisque celle-ci se définit comme la part de l'existence qui lui échappe. Selon les classiques, la raison d'être du politique est avant tout de permettre et de garantir aux individus la jouissance de leurs besoins et de leurs satisfactions privées. La question fondamentale n'est plus celle du pouvoir politique, mais celle de sa limitation. L'individu « privé » se trouve ainsi, non seulement coupé, mais virtuellement opposé

au citoyen. « D'une problématique de l'intégration dans la communauté naturelle, on passe donc à une problématique de la séparation ou de la dissociation », note Revault d'Allonnes[4], qui ajoute : « A partir du moment où la liberté est définie comme la part de l'existence individuelle retirée à la politique, on ne doit pas s'étonner qu'une telle logique — logique de la séparation et de l'indépendance individuelle contre le pouvoir — porte en germe le conflit de l'individu et du citoyen, du privé et du public, ainsi que la préférence pour les satisfactions privées »[5].

La distinction du public et du privé prend du même coup une signification nouvelle. Alors que chez les Grecs, la sphère privée ne pouvait être le lieu de la liberté, puisqu'elle représentait fondamentalement l'espace de la nécessité et du besoin, cette même sphère privée, redéfinie comme « société civile », va se trouver globalement opposée au public, domaine du pouvoir, de la contrainte et de la domination. Le concept de « société civile », qui surgit lorsque la communauté politique n'est plus regardée comme un fait de nature, est ce concept qui, posant le social comme synonyme de privé, l'ampute en même temps de sa dimension politique. La politique n'est plus une *dimension du social*, mais un trait de la sphère publique.

A la question de savoir ce qui permet alors au social d'exister, puisque la communauté n'est plus un fait de nature, la réponse, bien connue, allègue la dialectique des intérêts égoïstes et la multiplication des échanges : le lien social est institué par le *contrat* et maintenu par le *marché*. Le recours à ces deux concepts — qui, comme l'a montré Hegel, relèvent en fin de compte des mêmes présupposés abstraits — permet de mieux saisir l'antagonisme entre la société civile et la sphère publique. La société civile ne peut venir qu'en premier, tant chronologiquement qu'en importance, puisque c'est par les échanges dont elle est le lieu que les intérêts privés accèdent à la sphère publique. Dans la perspective du contrat, le pouvoir est perçu comme un pis-aller : exigeant d'être constamment tenu en laisse, il a pour seule fonction de garantir les droits individuels et la possibilité pour les individus de chercher à maximiser leurs intérêts privés. Dans la perspective du marché, il reste un auxiliaire de l'économie (il instaure un espace de marché), tendanciellement voué à l'extinction, puisqu'à terme la simple dialectique des intérêts est censée réaliser l'autorégulation optimale de la société[6].

L'idée est à retenir est que la politique, ayant commencé à un certain moment de l'histoire humaine, peut également finir : créée, selon les théoriciens contractualistes, par un acte de volonté, elle pourrait aussi bien disparaître par un autre acte de volonté ; il suffirait que les hommes n'en aient plus besoin.

Certains parlent alors de la nécessité de réaffirmer le « primat du politique ». En niant le caractère « naturel » de la politique, en en faisant une pièce rapportée, les Modernes contestent en effet ce primat. Mais que veut-on dire exactement lorsque l'on parle du « primat du politique » ? De la priorité du bien commun sur les intérêts particuliers ? De la supériorité des valeurs politiques sur les valeurs économiques ou marchandes — mais aussi religieuses, esthétiques ou guerrières ? Veut-on dire que le politique passe avant la culture, ou avant le social, dont il est une dimension ? L'expression, on le voit bien, reste équivoque[7]. C'est pourquoi, plutôt que de parler d'un « primat » du politique, mieux vaut affirmer son *autonomie* et sa *spécificité*..

« Chaque activité humaine, écrit Julien Freund, se développe selon sa propre loi, selon son *Eigengesetzlichkeit*, que détermine la spécificité de la relation de sa fin aux moyens. Le but de l'économie n'est pas celui de la politique ou de l'art, et par conséquent les moyens pour atteindre le but de l'économie ne sont pas non plus ceux de la politique ou de l'art. Chaque activité a son but spécifique, et de ce fait ses moyens spécifiques, ce qui signifie qu'elles ne servent pas toutes les mêmes valeurs […] Il s'ensuit que les valeurs économiques ne se confondent pas avec les valeurs politiques ou artistiques. Le conflit peut naître précisément de la volonté de chercher à les confondre, ou bien [de] les réduire à un même étalon de valeur »[8].

Affirmer l'autonomie du politique, c'est affirmer que celle-ci ne saurait, sans se dénaturer, être rabattue sur une autre forme ou dimension de l'activité humaine, qu'il s'agisse de la science, de la morale, de l'éthique, de l'esthétique, de l'économie, de la métaphysique ou du droit. La politique doit être *politique*, ce qui signifie que ses principes ne peuvent être dérivés ou posés comme dépendant d'autres principes qui, eux, ne le seraient pas. La légitimité politique, par exemple, est elle-même une notion politique : rechercher le critère de cette légitimité dans la morale, le droit, la religion, etc. c'est déjà trahir sa nature. Ici, on parlera, non de « primat du politique », mais de primat de ce qui, en politique, est proprement politique sur ce qui est *impolitique*. Julien Freund définit l'impolitique comme « ce qui contrevient à la pertinence dans l'action politique ou qui blesse l'esprit et la vocation de la politique »[9]. Ajoutons que l'impolitique consiste aussi à faire de la politique sans comprendre ce qu'est la politique.

Or, la politique est aujourd'hui le plus souvent conçue d'une manière impolitique, non seulement parce que la nature exacte du politique n'est plus perçue, mais aussi parce que la politique se trouve de plus en plus menacée par les tendances hégémoniques de l'économie, du droit, de la morale et de la technique. Domination du marché et des valeurs marchandes, juridisme hypertrophié, vue du monde moralisante, expertocratie : telles sont les grandes figures contemporaines dont les prétentions grandissantes s'affirment au détriment du politique et accélèrent sa désymbolisation.

L'emprise la plus visible est celle de l'économie. Les Grecs, on l'a vu, excluaient du champ politique tout ce qui avait trait au système des besoins. Aristote, notamment, souligne avec force que l'économie appartient à la sphère domestique et privée (*oikos*) et que, comme telle, elle ne concerne pas la société politique. L'homme libre réalise sa liberté en participant à la vie politique ; être libre exige de s'arracher aux contraintes utilitaires et à la dynamique des besoins. « La frontière qui sépare le domaine du privé et celui de la *polis*, écrit Myriam Revault d'Allonnes, n'est pas seulement le problème de la philosophie, mais celui de la pratique concrète dans la mesure où elle passe à l'intérieur du citoyen lui-même. L'identification de soi à la vie politique — la constitution d'une identité politique — suppose que la sphère de l'appartenance politique l'emporte sur la sphère de l'appartenance domestique, familiale, bref sur tout ce qui relève des besoins et des intérêts privés »[10].

L'Occident est pourtant la seule civilisation où l'économie, naguère « encastrée » dans le social, s'en est d'abord émancipée, avant de réinvestir le social en le

conformant à ses valeurs et à ses lois. On sait que la promotion de cette « idéologie économique » est elle-même inséparable de la formation de l'individu au sens libéral-bourgeois du terme[11]. L'aboutissement de ce processus est l'instauration de la « société de marché », c'est-à-dire de cette société où, non seulement les valeurs marchandes priment toutes les autres, mais où le modèle du marché est considéré comme paradigmatique de tous les faits sociaux.

Dans la perspective de l'idéologie économique, la politique ne peut être qu'un dérivé ou un résidu. D'une part, la naissance de la politique est censée s'expliquer par des considérations ayant trait à la nécessité, c'est-à-dire en dernière analyse par des considérations économiques. Elle ne relève donc en son essence que du calcul d'intérêts. L'action politique, d'autre part, est largement assimilée à la gestion des choses. Enfin, selon les théoriciens libéraux, une société entièrement soumise aux mécanismes du marché verra se réaliser spontanément l'harmonie naturelle des intérêts : grâce à l'intervention de la « main invisible », qui fait s'accorder l'offre et la demande, la composition des intérêts égoïstes sur un marché défini à la fois comme lieu généralisé de l'échange et comme opérateur du social aboutira miraculeusement à créer une situation d'optimum à l'intérieur de la société globale. A plus ou moins brève échéance, la compétence politique sera donc supplantée par l'effectivité économique. « C'est la réduction du social à l'échange généralisé entre les producteurs qui aboutit à l'éviction ou à l'exténuation du politique »[12].

Karl Marx, lui, n'est pas assez naïf pour croire à l'harmonie naturelle des intérêts, et il n'a pas de mal à voir que cette thèse vise en fait à légitimer une aliénation économique caractéristique du mode de production capitaliste (d'où sa critique roborative de la réification des rapports sociaux). Cependant, il reprend à son compte la définition libérale de l'homme comme individu producteur, ce qui l'amène à manquer lui aussi le sens du politique. Comme l'écrit Myriam Revault d'Allonnes, « pour Marx, l'accomplissement de l'homme se fera au sein d'une humanité complètement socialisée, affranchie du politique : une société civile délivrée de la soumission à la production capitaliste, où les échanges se feront entre libres individus producteurs et où le travail sera libéré. En d'autres termes, une humanité socialisée autorégulée. C'est dans cette perspective que s'inscrit l'horizon du “dépérissement de l'Etat” où l'on a pu voir, à juste titre, une sorte de symétrique inversé de la problématique libérale »[13].

La politique, en réalité, ne saurait être réduite à l'économie, d'abord parce que le bien commun n'est pas la simple somme des aspirations ou des biens matériels particuliers, ensuite parce que les aspirations et les désirs divergents ne s'ajustent jamais spontanément. C'est en cela qu'il est ridicule de parler de « marché politique », non qu'il n'y ait pas aussi en politique une offre et une demande, mais au sens où les équilibres politiques, même au travers du vote, ne s'établissent pas d'eux-mêmes définitivement.

L'enflure de l'économie a aujourd'hui débouché sur la marchandisation généralisée, c'est-à-dire sur l'idée que tout ce qui est de l'ordre du désir ou du besoin peut (et doit) être négocié — la contrepartie évidente étant qu'on ne produit que les biens qui peuvent se vendre, tandis que l'on ignore ce qui n'a pas de prix. Dans cette optique, le citoyen est d'abord considéré comme un consommateur, et la politique

s'administre sur le modèle de l'entreprise privée. Le modèle normatif devient le comportement du négociant sur le marché. Parallèlement, les contraintes économiques et financières restreignent de plus en plus la marge de manœuvre des gouvernements, qui sont mis en demeure de s'incliner, par « réalisme », devant les « lois du marché ». Cette intronisation de la société de marché, note Marcel Gauchet, « représente beaucoup plus qu'un phénomène intellectuel. C'est à une véritable intériorisation du modèle du marché que nous sommes en train d'assister — un événement aux conséquences anthropologiques incalculables, que l'on commence à peine à entrevoir […] C'est la constitution intime des personnes qu'elle contribue à remodeler »[14]. « Réduire le politique à une tâche de gestion économique, constate pour sa part Marcel Hénaff, c'est oublier sa fonction souveraine de reconnaissance publique des citoyens »[15].

Une autre forme d'impolitique, qui entretient un lien ténu (mais rarement aperçu) avec l'« idéologie économique », est celle qui consiste à voir dans la société politique un prolongement ou un *analogon* de la cellule familiale. Surtout commune dans les milieux réactionnaires ou conservateurs, cette erreur a été propagée par d'innombrables auteurs qui ont régulièrement décrit le souverain comme le « père » de ses sujets ou comparé le pouvoir politique à celui du chef de famille (cf. le patriarcalisme d'un Bossuet affirmant que « le premier empire parmi les hommes est l'empire paternel »).

Aristote a critiqué avec force cette comparaison. « Ceux qui croient que chef politique, chef royal, chef de famille et maître d'esclaves sont une seule et même notion, écrit-il, s'expriment d'une manière inexacte. Ils s'imaginent en effet que ces diverses formes d'autorité ne diffèrent que par le nombre plus ou moins grand des individus qui y sont assujettis, mais qu'il n'existe entre elles aucune différence spécifique »[16]. Or, la différence existe et elle n'est pas de degré, mais de nature : la famille, n'ayant pas de caractère public mais constituant seulement une unité économique et un lieu de relations affectives, interpersonnelles et intergénérationnelles, n'appartient pas à la sphère du politique. C'est également ce qu'affirmera Jean-Jacques Rousseau, dans sa réfutation de Filmer : les citoyens ne sont pas des « enfants », et la puissance paternelle est étrangère à la puissance politique[17]. De même Carl Schmitt, quand il contestera ce lieu commun de la justification du principe monarchique qu'est l'assimilation du monarque à un père : « Si le monarque est conçu comme le père de famille étatique et si on en déduit la notion dynastique d'une monarchie héréditaire, l'idée première est celle de famille et non pas celle d'Etat »[18].

L'hypertrophie du droit aux dépens du politique est une autre conséquence de la montée en puissance de l'idéologie libérale. En même temps qu'ils expliquaient la naissance de la politique et de la société par un acte de volonté contractuelle, les premiers théoriciens libéraux ont en effet posé l'individu comme titulaire de droits inhérents à sa propre nature, c'est-à-dire de droits subjectifs antérieurs à toute société (le droit objectif ne naissant que des conventions introduites par le contrat social). L'idéologie des droits de l'homme a ainsi posé d'entrée la supériorité et l'antériorité du droit, ouvrant du même coup la possibilité d'une limitation du politique par le juridique.

Il en est résulté une transformation notable de la notion d'égalité. De politique chez les Anciens (tous les citoyens jouissent de prérogatives politiques égales, car aucun d'entre eux ne saurait être plus ou moins citoyen qu'un autre), l'égalité devient d'abord juridique chez les Modernes. Appartenir à la société ne confère plus automatiquement l'égalité politique — c'est pourquoi la refondation moderne de la politique n'est pas immédiatement liée à l'institution de la démocratie —, mais s'exprime sous la forme d'une égalité naturelle des droits. Le droit ne se définit plus fondamentalement comme l'équité dans la relation, mais comme un attribut intrinsèque de la nature humaine, dont le devoir n'est plus la contrepartie. L'égalité ne consiste plus dans l'égale possibilité de participer à la chose publique ou de détenir un pouvoir politique, mais dans le fait d'être titulaire du même droit que les autres, cette qualité déterminant l'égale dignité de tous[19]. Le politique n'intervient qu'en aval, pour garantir cette égalité des droits.

Le problème est que, contrairement à ce que prétend la théorie libérale, ce n'est pas le droit, mais le politique qui est fondateur. C'est seulement quand un pouvoir instituant a mis en place un cadre dans lequel un système de normes positives peut prendre place qu'une activité juridique peut exister. (C'est également la raison pour laquelle la légitimité ne peut se ramener ou se déduire entièrement de la loi). Seul en outre le politique peut donner au droit sa validité empirique — sinon, comme le dit Julien Freund, « comment le droit dépourvu de force pourrait-il triompher de la force ? » Les finalités politiques, enfin, ne peuvent être anticipées par les normes juridiques. Le droit et la politique ne sont donc pas coextensifs l'un à l'autre, ne serait-ce que parce que la raison juridique n'est pas une raison de puissance, mais une raison procédurale. Et c'est précisément parce qu'ils ne sont pas coextensifs qu'un conflit peut toujours éclater entre eux. On ne peut donc faire une théorie juridique de ce qui échappe au droit.

La vogue de l'idéologie des droits de l'homme se traduit de nos jours par une prolifération sans fin de « droits » assortis de revendications contradictoires, qui entraînent elles-mêmes une multiplication sans cesse croissante des procédures judiciaires. La judiciarisation de la vie quotidienne progresse au fur et à mesure que les consommateurs de droits se transforment en autant de plaideurs et de chicaneurs. Ce qui relevait naguère de la vie conviviale dépend désormais de réglementations de plus en plus minutieuses et assorties de sanctions. Portés par cette montée du juridique, les juges s'érigent eux-mêmes en autorités morales, qui se placent d'emblée au-dessus des politiques. L'élargissement toujours plus accentué de la régulation juridique aux dépens de la volonté politique « est porté par l'utopie antipolitique d'un mode de règlement direct des litiges entre les personnes qui se substituerait avantageusement à la réforme d'ensemble du collectif qui les englobe »[20].

Parallèlement, le droit international se transforme pour substituer son emprise à l'autorité des pouvoirs politiques. Enfant naturel du mariage du juridique et de la morale, ce nouveau droit international, dont le Tribunal pénal international (TPI) est l'emblème, prétend dicter sa loi aux Etats sans la puissance desquels ses décisions resteraient pourtant lettre morte. « Le pouvoir judiciaire, écrit Xavier Darcos, se fonde de plus en plus souvent, non sur les lois ou la Constitution d'une nation, mais sur des théories supérieures, tels les droits de l'homme ou les “principes supérieurs de

l'humanité" inscrits dans une "Charte des droits fondamentaux" déjà validée par les Etats européens. Dès lors, les juges peuvent exercer un pouvoir quasi illimité sans les entraves des formalités judiciaires ou législatives locales, et ils fondent leur légitimité sur des textes aussi impératifs qu'évasifs »[21].

En mars 1999, l'intervention des forces occidentales au Kosovo a constitué le tournant décisif à la faveur duquel le principe du « droit d'ingérence » l'a emporté sur le droit international tel qu'il existait auparavant. Les observateurs avisés n'ont pas eu de mal à montrer l'hypocrisie fondamentale de cette démarche « humanitaire », motivée en réalité par des intérêts de puissance[22].

On se bornera ici à remarquer que c'est au moment même où la notion d'humanité devient de plus en plus problématique, du fait notamment des progrès des sciences de la vie, que se donnent à entendre en son nom les exigences et les réquisitions les plus démesurées. Par le biais des droits de l'homme et du « droit d'ingérence humanitaire », l'empire de la morale se donne une dimension planétaire. Interdiction est faite aux politiques, présumés méchants, de défendre leurs prérogatives face aux pensées pieuses qui composent le discours du Bien. Un déluge d'idéalisme moralisateur submerge les derniers points de résistance d'un réalisme invariablement décrit comme cynique ou pervers. Dans ces invocations rituelles à une « humanité » abstraite, il n'est cependant pas interdit d'apercevoir son contraire : une parfaite indifférence envers les êtres singuliers. Rousseau dénonçait déjà en son temps « ces prétendus cosmopolites qui […] se vantent d'aimer tout le monde pour n'avoir droit d'aimer personne »[23]. Qu'aurait-il dit devant l'actuel déferlement d'« humanitaire » qui met en accusation, au gré des intérêts des uns ou des autres, tout ceux qui sont supposés faire obstacle au règne du Bien ?

L'humanitaire contemporain est bien l'héritier de cette « politique de la pitié » qui, au XVIIIe siècle, divisait déjà le monde en « malheureux » et « bienheureux »[24]. Il fait fond sur des sentiments généreux, mais en les coupant de toute distance critique. La générosité dégénère alors en sensiblerie abstraite, qui se nourrit d'un voyeurisme, portant à ressentir à distance plus qu'à réfléchir, devenu monnaie courante à la télévision. « La télévision fournit en un instant les substances qui mobilisent facilement l'opinion : l'indignation, l'horreur, l'émotion, le spectacle du deuil ou de la souffrance. Troublé dans sa bonne conscience, le public découvre les maux auxquels il échappe et voit le scandale de son propre confort. C'est alors pour remédier à son malaise qu'il pétitionne ou s'acquitte de quelque don, avant d'oublier à nouveau l'injustice universelle et de reprendre ses querelles de voisinage ou ses histoires de famille »[25]. Cette philanthropie éthérée, où l'on fait profession d'aimer tout le monde à l'exception de ses voisins, n'est évidemment que la contrepartie de l'individualisme et de la solitude qu'il engendre.

Une première forme du recours à la morale comme mode de réduction de l'espace politique consiste dans l'apparition des « comités éthiques », la reconnaissance des « autorités morales », la vogue des organisations « caritatives ». En laissant entendre que les problèmes sociaux (chômage, exclusion, etc.) sont avant tout des problèmes moraux, l'idéologie dominante rabat la justice sociale sur la charité, désarmant ainsi les revendications. « On tend toujours plus à poser les problèmes politiques en termes moraux, observe Emmanuel Renault, en incitant

ainsi les protagonistes des conflits politiques à abandonner le point de vue ordinaire de leurs souffrances particulières pour accéder à l'horizon universel où l'accord de tous sera enfin possible »[26].

Alors que l'ancien libéralisme se caractérisait par une relative disjonction de la politique et de la morale, cette idéologie morale apparaît comme constitutive d'un nouveau sens commun. Il y a là un certain paradoxe. D'un côté, le libéralisme prétend se garder de statuer sur la morale au sens de la « vie bonne », qu'il réduit aux normes censées régir la vie privée, la politique se ramenant de son côté à la gestion moralement neutre des affaires publiques, avec comme résultat que les sociétaires se voient dotés d'une citoyenneté désincarnée, sans lien avec leurs identités ni avec les modalités de leur socialisation. Mais d'un autre côté, la morale opère un retour en force dans la sphère publique. Le paradoxe se résout lorsqu'on comprend que cette morale n'est pas ordonnée au *bien*, mais au *juste*.

La désillusion a aussi joué son rôle. Elle explique le ralliement de tant d'anciens représentants de la pensée critique à cette nouvelle vague d'humanisme moral. Convertie au modèle kantien auquel se réfèrent la plupart des théories politiques contemporaines (Habermas, Rawls, Apel), une large partie de la gauche radicale ne voit plus de recours contre l'aliénation que dans le recours à des normes morales. « La morale comme pis-aller, dit encore Emmanuel Renaut, voilà également ce que pratique la part de la génération 68 qui s'est convertie à l'humanitaire et au devoir d'ingérence »[27].

On ne peut finalement qu'être d'accord avec Pierre-André Taguieff, qui écrit : « L'humanitarisme compassionnel, qui ne voit guère l'humanité que dans la victime, est aujourd'hui le pire ennemi du civisme […] qui, concevant l'homme comme animal politique, suppose que l'humanité de l'homme ne s'accomplit pleinement que dans et par la vie civique, au sein d'une communauté politique particulière »[28].

Mais il y a bien d'autres manières tout aussi impolitiques de poser les rapports entre la politique et la morale, selon que l'on subordonne la première à la seconde, qu'on les fait se confondre plus ou moins complètement ou que l'on donne à l'action politique un caractère « éthique » qui lui est étranger.

La première position est celle de l'Eglise. L'enseignement catholique traditionnel ne confond pas la politique et la morale, l'une et l'autre se distinguant par leurs moyens comme par leurs fins (le bien commun temporel dans un cas, le bien parfait de la personne dans un autre), mais il affirme que la première doit constamment rester soumise à la seconde — tout comme la loi civile doit être soumise à la « loi naturelle ». Dans cette optique, la politique est regardée comme une cause matérielle du salut humain, la morale comme sa cause formelle[29]. En cas de conflit, c'est toujours la morale qui doit l'emporter.

La confusion s'aggrave dans la philosophie kantienne. En 1796, dans son *Projet de paix perpétuelle*, Kant soutient que la politique doit emprunter ses principes à la morale. L'action politique consisterait à appliquer les principes moraux (le point de vue que la conscience morale adopte spontanément pour juger une action) à cette réalité particulière qu'est la nature humaine. C'est ce point de vue qui sera

vigoureusement réfuté par Hegel : à la morale formelle de Kant, qui parle de morale (*Moralität*) sans tenir compte de l'éthicité (*Sittlichkeit*), c'est-à-dire sans prendre en compte les conditions sociales et politiques de la réalisation d'une vie morale, Hegel oppose une éthique de l'effectuation de la liberté, dans laquelle ce sont au contraire les conditions politiques et sociales de l'existence qui font que les normes morales peuvent acquérir un sens[30].

Une autre source de confusion entre morale et politique est le calvinisme puritain, bien étudié par Michael Walzer dans *La révolution des saints*[31], qui aspire à une transformation radicale du monde au nom de Dieu. La politique devient œuvre sainte et dogmatique de la rédemption. Elle vise à régénérer l'histoire, à faire naître un homme nouveau. Une fois sécularisée, cette aspiration inspirera toutes les révolutions modernes.

On voit immédiatement que la morale dont il s'agit ici n'est pas une exigence qui s'adresse fondamentalement au comportement individuel ou qui se limite à l'éthique personnelle. C'est avant tout une morale collective, liée à la notion biblique de « justice » et qui exige l'avènement d'une « politique morale »[32]. La politique aurait pour but de faire naître une société « plus juste », c'est-à-dire qu'elle aurait vocation à changer le monde, à le « réparer ». Aspiration qui relève de cet « acosmisme » que dénonçait à juste titre Hannah Arendt, et qui dénie bien entendu toute autonomie au politique[33].

Dans une démocratie, l'identification de la politique à la morale est en fait d'autant plus inconséquente que la pensée démocratique ne peut se mouvoir que dans l'immanence, faute de quoi la souveraineté populaire n'est plus respectée. L'idée que la politique est une œuvre de salut n'est qu'une idée religieuse sécularisée. Elle est sans aucun rapport avec ce qu'est véritablement le politique. Car le but du politique n'est pas de changer le monde ni de le corriger pour le rendre conforme à un idéal moral, moins encore de travailler à l'avènement d'une cité harmonieuse définitive, d'une Jérusalem terrestre dont la naissance coïnciderait avec la fin du devenir historique. Il est d'aménager la société pour la rendre la plus vivable possible pour le plus grand nombre possible de membres d'une communauté donnée. La politique ne consiste pas dans la recherche d'une société parfaite. Elle ne travaille pas à l'avènement d'une forme collective « idéale ». Elle travaille ici et maintenant, avec les choses telles qu'elles sont, en situant toujours le nécessaire sous l'horizon du possible.

La conception morale de la politique se rencontre aujourd'hui surtout à gauche. Mais — on le réalise trop rarement — elle trouve aussi son pendant à droite avec une vision *éthique* de la politique qui n'est pas moins inappropriée. Dans cette vision, l'action politique est avant tout ramenée à des attitudes éthiques « exemplaires », en même temps qu'à la sincérité des convictions et à une certaine esthétique de l'action, avec en arrière-fond une intransigeante radicalité qui s'exprime surtout par des slogans : on rêve de « politique de l'idéal », de politique « héroïque », « sacrificielle », « métaphysique », « absolue ». Les régimes totalitaires ont fait grand usage de cette rhétorique, pour susciter l'« enthousiasme » des masses. La conséquence en a été la guerre, le culte de la violence et finalement l'autodestruction. Cette vision ne méconnaît pas moins que la précédente la nature du politique. Toute politique

« idéale » n’est qu’une impolitique.

Une autre forme de politique morale consiste dans la volonté d’instaurer un pouvoir politique vertueux. On parle alors de « moraliser la politique ». Une telle exigence, qui se double en général d’un réquisit de « transparence » et de « visibilité », repose sur le postulat erroné selon lequel il est possible de faire coïncider l’action politique et l’idéalisme moral. Elle est liée, dans bien des milieux, à l’intime conviction que le pouvoir politique implique toujours le mensonge et la tromperie — idée propagée à l’origine par les théoriciens libéraux, mais qui a fini par se répandre partout. L’exigence de vertu s’oppose alors aussi bien à l’opacité de l’action politique, toujours interprétée comme dissimulation, qu’au pragmatisme de la *Realpolitik* ou de la « raison d’Etat ».

Bien entendu, il est préférable que les hommes politiques soient honnêtes plutôt que corrompus ou vénaux, tout comme il est préférable qu’ils se conduisent eux-mêmes selon les principes dont ils se réclament vis-à-vis des autres. Malheureusement, leur honnêteté, pas plus que la sincérité de leurs convictions, n’est une garantie de leurs qualités d’homme politique. Pour le dire autrement, qu’un homme politique soit honnête ou non, n’a *politiquement* aucune importance. Ce qui compte politiquement est d’abord qu’il mène une bonne politique, et ensuite qu’il *paraisse* vertueux, car s’il apparaissait malhonnête ou corrompu, ce serait un facteur de désordre social et politique. L’exemplarité de l’homme politique s’exerce, en d’autres termes, sur le seul plan de la visibilité publique ; il n’a pas de comptes à rendre quant à sa morale privée. Il n’y a dans cette constatation aucune « hypocrisie ». Qui la conteste montre seulement par là qu’il n’a qu’une approche impolitique du politique. En politique seul compte l’*ap-paraître*, pour cette simple raison qu’il n’existe pas, dans le domaine des affaires publiques, de moyens permettant de distinguer l’être et l’apparence. Machiavel le dit éloquemment : les affaires publiques ne sont pas du ressort de la confession privée. C’est pourquoi, « si la condition fondamentale de la politique est de se dérouler dans l’apparence, nous n’avons pas à nous poser le problème de l’écart entre les profondeurs de l’être caché et la visibilité du paraître […] Tenter de “moraliser” la politique en la soumettant aux normes de l’intériorité, c’est l’anéantir. Soustraire la validité de l’action politique à la sanction des motifs intimes est la condition même de son existence et de son exercice »[34].

Julien Freund écrit que l’identification de la morale et de la politique est « l’une des sources du despotisme et des dictatures »[35]. Une telle identification conduit en effet nécessairement à faire sortir la politique du domaine des affaires publiques, à la faire s’excéder d’elle-même. Ce n’est pas un hasard si le jacobinisme français a été plus loin qu’aucun régime antérieur dans la volonté d’identifier la politique et la morale. L’exigence de « vertu » et, corrélativement, la lutte contre l’« hypocrisie », telles que les concevaient Saint-Just et Robespierre — c’est-à-dire jusqu’à prétendre extirper de l’âme du citoyen toutes les pensées mauvaises, jusqu’à vouloir supprimer l’intention de faire le mal qui naîtrait dans le for intérieur —, a très logiquement abouti à la Terreur.

En voulant prendre le contrôle de la sphère privée, les régimes totalitaires du XXe siècle ont eux aussi démontré le caractère moral, et donc inquisitorial, de leur vue du

monde. Ils ont en même temps révélé leur nature *antipolitique*, dans la mesure où, en abolissant la distinction du public et du privé, ils abolissaient du même coup l'un des présupposés fondamentaux du politique. Ce terrorisme du bien rebondit aujourd'hui avec la thématique « humanitaire », qui conduit automatiquement à mettre *hors humanité* ceux que l'on combat au nom de l'humanité. Myriam Revault d'Allonnes n'a donc pas tort d'affirmer que « toute tentative pour réaliser "politiquement" la morale interdit la dimension même de l'institution politique », et que les systèmes totalitaires ont été « la tentative la plus extrême que l'humanité ait jamais connue […] de *destruction totale de la politique* »[36]. Quand « tout est politique », on peut aussi bien dire que rien ne l'est plus.

L'erreur de toute vision morale de la politique est de séparer le bien et le mal à la façon dont le fait la religion : en croyant que le bien ne peut engendrer que le bien, et que le mal ne peut engendrer que le mal. La réalité historique atteste du contraire. C'est ce que Max Weber appelle le paradoxe des conséquences. Du fait de la complexité de l'action historique, et de l'impossibilité d'en appréhender tous les paramètres, une bonne intention peut avoir des conséquences néfastes ou désastreuses, tandis qu'un mal peut parfaitement créer les conditions d'un bien. L'éthique de la conviction ne s'oppose pas toujours à l'éthique de la responsabilité[37], mais lorsqu'elle conduit à absoudre les mauvaises conséquences au nom de la pureté première, à ne juger des conséquences qu'à l'aune des intentions initiales — « nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin », disait Pascal dans ses *Provinciales* —, elle devient irresponsable.

La politique ne peut être soumise à la morale, et moins encore confondue avec elle, car l'une et l'autre ne sont pas du même ordre. Un commandement politique n'a rien d'un devoir moral, d'un « commandement » (*Gebot*) au sens du Décalogue ; c'est seulement un ordre (*Befehl*). L'action politique ne relève pas non plus du « vrai » ou du « faux ». Prendre une décision politique, que ce soit par le moyen du suffrage ou d'un acte de gouvernement, c'est manifester l'autorité permettant de créer les conditions nécessaires à ce que soit atteint un objectif concret, non énoncer une vérité. Enfin, contrairement à ce que prétendait Socrate, morale et politique ne peuvent s'identifier parce que ce qui est *moralement juste*, du point de vue personnel et privé, n'est pas nécessairement synonyme de ce qui est *politiquement bon* du point de vue collectif et public. Un choix politique en vue du bien commun ne peut donc s'effectuer selon les principes de la morale privée ; il diffère du choix moral que fait un individu pour son bien personnel. « Morale et politique n'ont pas du tout le même but, écrit encore Julien Freund. La première répond à une exigence intérieure et concerne la rectitude des actes personnels selon les normes du devoir, chacun assumant pleinement la reponsabilité de sa propre conduite. La politique au contraire répond à une nécessité de la vie sociale et celui qui s'engage dans cette voie entend participer à la prise en charge du destin global d'une collectivité »[38].

Est-ce à dire que la politique ignore toute préoccupation « morale » ? Certainement pas. Elle a au contraire son *ethos*, mais un *ethos* qui lui est propre. La politique accomplit le bien dans la mesure où elle reste ordonnée à son but : servir le bien commun, permettre à chacun de réaliser sa liberté en participant aux affaires publiques[39]. Mais il faut quelque naïveté pour croire que cette morale civique, axée sur l'amour de la chose publique, ne contredit jamais la morale tout court. Machiavel

qui, dans sa critique de Savonarole, avait déjà montré que l'instauration du règne de la vertu morale équivaudrait à une abolition du politique, rapporte significativement, à propos d'un conflit survenu entre Florence et la papauté, que les Florentins ont « préféré la grandeur de leur cité au salut de leur âme ». Montesquieu exprime quelque chose de semblable quand il écrit, dans l'avertissement de *L'esprit des lois* : « Ce que j'appelle vertu dans la république […] n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c'est la vertu politique ».

La dernière menace qui pèse sur la politique tient dans la montée de l'expertocratie. Dans une société dont la complexité interne ne fait que croître, et où l'Etat se fractionne en une multitude d'instances politico-administratives opérant à plusieurs niveaux, le rôle des technocrates devient inévitablement plus grand. Les politiques, de leur côté, se retranchent derrière l'avis des experts, qui ne manquent pas de faire valoir la complexité de leurs dossiers, en sorte qu'en cas d'échec plus personne n'est responsable ni coupable.

Plus profondément, la dépolitisation résulte ici de l'idée que pour tout problème politique ou social il n'y a finalement qu'une solution technique possible, et qu'il appartient aux experts de déterminer rationnellement cette solution optimale[40]. La conséquence en est l'exercice de plus en plus rationalisé et bureaucratique de la domination, et l'oubli de la part des politiques que c'est à eux qu'il appartient de décider des finalités de l'action publique — avec en filigrane l'idée que la démocratie est une chose trop fragile pour être confiée au peuple et que, pour rester « gouvernable », elle doit le plus possible être soustraite à la participation et à la délibération publiques.

De même que l'idéologie économique tend à aligner le gouvernement des hommes sur l'administration des choses, l'expertocratie constitue la politique en activité fabriquée relevant de la seule maîtrise rationnelle. Elle donne à penser que la politique est de l'ordre du *faire* — Hobbes, déjà, préconisait un « agir dans le style du faire » — et que ce faire obéit aux lois de la raison. Elle est l'héritière de ces théoriciens des Lumières qui croyaient, en s'appuyant sur le modèle des sciences exactes, pouvoir transformer l'action politique en une science appliquée fondée sur les normes de la physique ou de la *mathesis*. L'objectif, en supprimant la pluralité des choix, est d'éliminer l'aléa, l'incertitude, l'indétermination — et aussi le conflit, par définition producteur d'incertain. L'espoir, toujours déçu bien entendu, est de faire coïncider le rationnel et le réel en forgeant un avenir « scientifiquement » prévisible.

Ramener la politique à l'expertise revient donc à déposséder le citoyen de ses prérogatives en réduisant le jeu politique à l'exercice d'une rationalité universelle. Aristote, lorsqu'il évoque la notion de sagesse pratique (*phronésis*), montre cependant bien la différence qui existe entre le rationnel et le raisonnable. Contestant avec force que la politique puisse jamais être une science, il met en garde « contre l'idée qu'on puisse atteindre au même degré de rigueur et de précision dans l'ordre des choses humaines, variables et soumises à la décision, que par exemple dans les sciences mathématiques »[41]. La conclusion qu'on doit en tirer est que les experts ne peuvent jamais avoir qu'un rôle subordonné. La compétence politique ne relève pas de l'expertise, car ce n'est pas aux experts qu'il appartient de déterminer les finalités de l'action publique. Le peuple assemblé dans sa diversité réunit des compétences

dont aucun individu ne peut disposer isolément. Le citoyen n'a pas besoin d'être un expert pour participer à la délibération et exprimer ses préférences ou ses choix.

Selon Julien Freund, « la détresse du politique est en grande partie imputable aux bouleversements que la technique a introduits dans notre monde »[42]. Disons plus précisément que l'évolution des techniques a, en l'espace de quelques décennies, plus fait pour transformer en profondeur la vie des sociétés qu'aucun gouvernement n'a jamais pu espérer le faire. C'est en ce sens que l'on peut dire, avec Massimo Cacciari, que « l'affirmation de l'immanence technique, c'est la dépolitisation globale »[43].

Le « gouvernement des experts », tout comme le « gouvernement des juges » ou le « gouvernement des marchés financiers » ne sont que des formules pour évoquer la façon dont l'espace du politique semble aujourd'hui se restreindre comme peau de chagrin. Toute la question est de savoir comment cet espace peut retrouver ses prérogatives, et surtout comment il peut être remodelé.

*

Depuis la fin des années quatre-vingt, le paysage politique européen a profondément changé. Revenue de ses proclamations utopiques comme de ses désillusions, la plus grande partie de la gauche a réalisé, après la chute du Mur de Berlin et l'effondrement du système soviétique, que ce qu'il y avait de réalisable dans le « socialisme » pouvait très bien être pris en charge par l'Etat-Providence, voire par l'Etat libéral, au moment même où la frontière entre libéralisme et sociale-démocratie commençait à craquer, donnant naissance à une forme nouvelle : l'« Etat spectaculaire intégré » de Guy Debord, le « capital-parlementarisme » d'Alain Badiou. Abandonnant toute position critique, elle s'est ralliée à l'économie de marché, tout en s'efforçant de réanimer un « antifascisme » qui, dans les conditions de l'époque, ne pouvait plus être qu'une forme de sentimentalisme moralisateur. La droite, ayant perdu son adversaire naturel, s'est trouvée plongée elle aussi dans une sérieuse crise d'identité. Elle s'est de plus en plus ouverte aux positions culturelles « de gauche », notamment en matière de mœurs ou de société, tandis que la gauche s'alignait plus ou moins sur elle en matière économique. Sur fond général d'idolâtrie de la marchandise, les « droits de l'homme » ont paru constituer la base d'un nouveau consensus, en même temps qu'une substitut de pensée politique, alors qu'ils n'étaient que l'expression d'un discours moral à base juridique.

Le recentrage des programmes qui a résulté de cette évolution a rapidement conduit l'électorat à penser, non sans raisons, qu'il n'y avait désormais plus de différence fondamentale entre la gauche et la droite et, en même temps, à tenter de se situer lui-même au-delà de ce clivage obsolète. Les conséquences sont connues : augmentation constante du taux d'abstention, éparpillement des voix sur des candidats de plus en plus nombreux, montée d'un vote protestataire qui bénéficie surtout aux extrêmes. S'y ajoute la disparition des électorats fixes traditionnels, à base sociologique, professionnelle ou religieuse. Alors que que dans l'entre-deux-guerres, chaque famille politique (communistes, socialistes, conservateurs-libéraux, nationalistes) avait encore sa culture propre, et même sa langue et son mode de vie

particuliers, l'homogénéisation grandissante des modes de vie, accélérée par le consumérisme et le système des médias, s'est traduite par une indifférenciation croissante des comportements électoraux, mais aussi, paradoxalement, par une sorte d'atomisation de l'électorat

Les électeurs, qui ont aujourd'hui de plus en plus conscience d'appartenir à plusieurs groupes sociaux en même temps, et qui sont de moins en moins influencés par les idées générales, de moins en moins mobilisés par les représentations collectives, votent successivement pour les candidats les plus différents. Ils ne cherchent plus un parti susceptible de répondre globalement à leur façon de voir les choses, mais voyagent d'un parti à l'autre en fonction de leurs intérêts du moment.

L'offre politique est elle-même de plus en plus morcelée. Les hommes politiques, dont le discours est en permanence parasité par la pression médiatique, n'obtiennent plus que des majorités de circonstance, qui varient selon les sujets. Les électeurs n'ont plus à choisir entre des représentants incarnant des conceptions conflictuelles de l'intérêt général, mais des équipes de professionnels et d'experts qui s'efforcent de répondre tant bien que mal à des demandes contradictoires, liées à autant d'intérêts particuliers. La fragilité de l'opinion, l'incertitude des expertises produisent une politique fondamentalement hésitante, dépourvue de repères et surtout productrice d'indécision. « Cela induit une manière de gouverner scotomisée par l'hétérogénéité des demandes, remarque Marc Abélès, comme on [le voit] avec l'afflux des revendications catégorielles et les réponses au cas par cas »[44].

Une crise de la représentation s'est développée, qui a pour cause principale la complexification des conflits de légitimité : ceux-ci ne tranchent plus « hiérarchiquement », comme à l'époque où une légitimité en primait tout naturellement une autre. Confrontée à cette crise, les hommes politiques s'en remettent aux résultats des sondages, qu'ils consultent obsessionnellement comme les patriciens romains consultaient autrefois les haruspices. Mais les instituts de sondages, qui se trompent souvent, sont avant tout formés à réaliser des études de marché. Evaluant les intentions de vote à partir de « panels représentatifs » d'électeurs disposant d'un certain pouvoir d'achat, ils n'obtiennent jamais de réponses qu'aux questions qu'ils posent, ce qui leur permet d'ignorer celles que les électeurs *se* posent. La démocratie politique se transforme en démocratie d'opinion, et l'action politique en « pure gestion des contraintes économiques et des demandes sociales » (Alain Finkielkraut). Cette opinion publique n'a évidemment plus rien à voir avec la volonté générale.

Tandis que les hommes politiques doivent en permanence regagner la confiance de leurs électeurs, un fossé s'est creusé entre les citoyens et une classe politique qui semble ne plus avoir d'autre ambition que de se reproduire à l'identique. Ce fossé s'agrandit encore du fait de l'écart existant entre les défis de l'époque et la réponse des institutions, entre les mœurs et la loi, les avancées de la technoscience et leur traitement par le législateur. Au total, la Nouvelle Classe ne recueille plus aujourd'hui les suffrages que d'un tiers à peine de l'électorat.

« Au-delà des grands objectifs proclamés, écrit Werner Olles, il devient manifeste que les hommes politiques constituent une classe homogène qui cherche avant tout

son intérêt propre. Le discrédit se porte donc à la fois sur les hommes du fait de leur hypocrisie, et sur les idées qu'ils véhiculent parce qu'elles apparaissent de plus en plus clairement comme un vulgaire alibi. Les grands concepts de souveraineté populaire et de représentation perdent leur brillant et apparaissent brutalement comme des concepts vides visant à masquer la captation du pouvoir par une classe spécialisée »[45].

Le temps des intellectuels, par ailleurs, est passé. Il y a bien toujours des discours intellectuels, mais ces discours n'ont plus aucune articulation ni aucun prolongement politique. L'intellectuel a cessé d'être la puissance morale (la conscience de son temps) ou la puissance sociale (le porte-parole des sans voix) qu'il était autrefois. Disqualifié par la montée de l'expertise et l'agitation des médias, il n'est plus appelé à produire du sens, mais tout juste un peu d'intelligibilité. Marcel Gauchet constate ainsi que « la culture des élites intellectuelles est redevenue indéchiffrable pour une majorité de Français, en même temps que le jeu politique classique »[46]. Les intellectuels n'ont alors plus d'autre choix que de se replier sur des centres de recherche universitaire et des cénacles spécialisés ou d'accepter de devenir des objets « cultivés » du spectacle médiatique, au risque d'être obligés de courir sans cesse derrière une actualité qui leur interdit d'anticiper sur leur époque.

Tandis que la télévision, devenue le « lieu central de la production et de la diffusion des mœurs et de la culture, tend [elle-même] à se détacher de l'emprise du politique »[47], la vie publique subit encore l'effet du présentisme, qu'on pourrait définir comme l'alliance de la vitesse et du mouvement sur place — ce que Pierre-André Taguieff appelle le « bougisme »[48]. Les hommes politiques sont les premiers à ne se préoccuper que du temps court, qui est en général celui qui les sépare de la prochaine élection, ce qui ne les pousse pas à rechercher la durée. Mais qu'est-ce qu'une action politique qui ne s'inscrit pas dans la durée ? L'action publique est d'autant plus vulnérable qu'elle se trouve désormais indexée sur la conjoncture immédiate.

Zaki Laïdi a bien montré comment cette tendance à privilégier le court terme est liée à l'usage de deux mots-clés du vocabulaire actuel : l'« urgence » (dans le domaine temporel) et la « proximité » (dans le domaine spatial) : « Les hommes politiques consomment ces termes sans modération, [alors qu'ils] sont de nature à détruire le politique s'ils sont privés de mise en perspective »[49].

Laïdi expose comment le passage d'une « politique de l'offre » à une « politique de la demande » en matière d'action politique équivaut à une extraordinaire perte symbolique : « “Connaître au mieux et au plus près ce que veulent le gens”, voici le nouvel horizon du politique, sa dernière utopie. L'idéal du politique devient donc le processus de réduction de toute distance symbolique entre les attentes des citoyens et ceux qui les représentent. Naturellement, il n'y a, a priori, rien à redire à cet idéal de bon sens. Rien à redire, sinon qu'il participe à la destruction inexorable de la représentation du politique et à sa désymbolisation accélérée. Pourquoi ? Parce qu'à partir du moment où l'action politique est vue sous un angle exclusivement instrumental, elle se trouve puissamment dévalorisée. L'action politique se trouve réduite à une société de services, ce qui naturellement conduit à exacerber les demandes individuelles et catégorielles, au détriment du bien commun […] Le culte

excessif de la proximité détruit l'intérêt général, car il enferme symboliquement les citoyens dans un espace représentatif de plus en plus étroit […] En fait, en continuant à galvauder sans aucune distance critique le terme de proximité, en en faisant l'alpha et l'oméga de sa légitimité, le politique incite le citoyen à penser que ce qu'il veut et attend individuellement est l'horizon indépassable de la vie en société. Par là même, il renforce la tendance croissante des individus à se penser sur le mode d'une immédiateté à eux-mêmes »[50].

Il est intéressant de constater que plus ce thème de la « proximité » se répand dans la classe politique, et plus les citoyens se détournent de leurs représentants, preuve que la demande qu'ils leur adressent est d'abord une demande de perspective, adossée à une volonté de pouvoir régler leurs problèmes par eux-mêmes. « En réalité, conclut Zaki Laïdi, ce qui se profile derrière tout cela, c'est la destruction des distances symboliques dans nos sociétés, au profit d'une saisie immédiate d'une réalité qui se dérobe et se complexifie au fur et à mesure que l'on prétend mieux la saisir »[51].

Désymbolisation, disparition des enjeux et des conflits, montée des figures substitutives du politique, apathie de l'électorat : telle qu'elle est désormais pratiquée, la politique semble travailler d'elle-même à son propre dépérissement. Les « petites phrases » remplacent les discours, les opinions et les croyances ne structurent plus l'espace public, n'inspirent plus aucune représentation collective, et le débat sur les finalités a disparu. Il n'y a plus de citoyens, notion éminemment politique, mais — la mutation du substantif en adjectif est révélatrice du glissement qui s'est opéré — des « activités citoyennes » relevant de la morale à distance, et surtout d'une incitation permanente à endosser les habits neufs du conformisme du moment.

La façon dont se construit une Europe à la fois économiquement forte et politiquement faible contribue encore à cette apparente dépolitisation : tout se passe comme si l'on croyait que seul un processus d'intégration dépolitisé pouvait en garantir l'achèvement. Massimo Cacciari évoque ainsi un « processus d'intégration [européenne] comme déclin définitif de la nécessité de recourir à des *décisions politiques* au sens propre du terme »[52]. La seule ambition de l'Europe de Maastricht serait de mettre fin aux conflits politiques comme, dans le passé, l'Etat-nation avait mis fin aux guerres de religion.

« Nous sommes bien en présence d'une vague de dépolitisation du politique, écrit Pierre-André Taguieff, voire d'une entreprise de négation de tout ce qui fait la spécificité tant du politique que, plus particulièrement, de la démocratie »[53]. La démocratie est en effet le régime qui, par définition, permet ou devrait permettre la plus large participation à la vie politique : « Il n'est pas de démocratie sans citoyens formant une communauté politique en référence à des principes et des finalités communes. Et il n'est pas de démocratie au sens moderne qui puisse passer de la souveraineté du peuple »[54]. Le déficit de politique dans la démocratie est corrélatif du déficit de démocratie dans la politique.

Mais faut-il vraiment parler de dépolitisation ? Rien n'est en réalité moins sûr. Tout d'abord, si l'on admet que la politique représente fondamentalement une dimension du social, si elle fait en quelque sorte partie de la nature sociale de

l’homme, il y a quelque raison d’être sceptique sur l’annonce de sa disparition. D’autre part, même si l’économique, le juridique ou l’« humanitaire » paraissent aujourd’hui restreindre l’espace du politique — ce qu’ils font indéniablement —, il faut aussi reconnaître que, dans la mesure même où ils se substituent au politique, ils deviennent politiques à leur tour. L’économique ne contient pas que de l’échange et de la production, mais aussi de la conflictualité ; l’humanitaire masque régulièrement des intérêts de puissance, et la morale elle-même a des effets qui débordent sa sphère propre. C’est ce que constate Carl Schmitt lorsque, soutenant que le politique se définit avant tout comme un critère d’intensité au sein d’une relation relevant du domaine public, il affirme que « tout secteur pensable de l’activité humaine est virtuellement politique, et devient politique aussitôt que les conflits décisifs et les questions décisives se produisent dans ce secteur »[55].

Julien Freund exprime un point de vue assez comparable lorsqu’il écrit : « Le slogan actuellement en vogue : l’avenir appartient à l’économie, et non plus au politique, ne signifie nullement un déclin du politique. Il indique au contraire que le pouvoir passe entre les mains des puissances économiques et que la distinction entre l’ami et l’ennemi se fait sur une base économique, comme autrefois elle s’est faite sur une base religieuse »[56]. Plutôt que de « dépolitisation », il faudrait donc parler ici d’une politique qui ne s’avoue pas comme telle, ou qui s’exprime dans une autre langue.

Mais on peut encore aborder le problème sous un autre angle. L’hypothèse que l’on pourrait poser est que nous n’assistons aujourd’hui qu’à l’effondrement de la figure *moderne*, de la forme moderne de la politique. En d’autres termes : ce n’est pas la politique qui disparaît, mais une façon de l’envisager qui a été le propre de la modernité.

A l’époque moderne, la politique s’est organisée essentiellement autour de l’Etat-nation, celui-ci étant à la fois le centre moteur du dispositif administratif et institutionnel, et un agent producteur de social. Les grands concepts auxquels il était associé, à commencer par la notion de souveraineté, étaient pour l’essentiel des concepts théologiques sécularisés. Or, ce modèle normatif, qui avait paru s’imposer définitivement au XVIIIe et au XIXe siècles, est progressivement entré en crise du fait de l’irruption dans l’espace public d’acteurs politiques extérieurs à l’Etat ou d’acteurs sociaux exigeant de se voir reconnaître un statut politique dans cet espace. Plus récemment, l’Etat-nation a également vu sa marge de manœuvre de plus en plus limitée ou rognée par le déploiement à l’échelle planétaire d’un certain nombre de contraintes transnationales sur lesquelles il n’a plus de prise. Son discrédit s’est alors accentué, au fur et à mesure que grandissaient son impuissance et sa sclérose. Aujourd’hui, comme le note Alain Bertho, « l’Etat n’institue plus le social, il le désorganise. L’Etat court alors le risque de ne plus être l’espace naturel de l’expression de la souveraineté populaire, mais son véritable repoussoir »[57].

Etatique et politique, on le sait, n’ont jamais été totalement synonymes. La politique a existé avant l’Etat, comme elle existera après lui. Pour l’heure, on ne peut que constater que la remise en cause du monopole étatique sur la vie publique a abouti à la dissociation presque complète de ces deux notions. Ce qui disparaît, ce n’est ni la politique ni l’Etat, mais l’identification de l’Etat et de la politique[58]. On sort

du même coup de l’époque où les partis politiques représentaient autant de médiations « naturelles » entre la société et l’Etat, autant de vecteurs privilégiés d’une politisation des enjeux sociaux élevés au niveau des enjeux de pouvoir. Le résultat est qu’à un moment où la décision est de plus en plus fréquemment exercée par des nommés ou des cooptés plutôt que par des élus, la « prise du pouvoir » par un parti n’apparaît plus comme l’objectif premier de l’action politique ni comme la condition nécessaire pour l’application d’un programme. « C’est bien le léninisme comme théorie de la politique qui prend fin à l’aube de l’an 2000 », dit encore Alain Bertho[59].

De façon plus générale, c’est toute la politique comme théologie sécularisée qui est en train de s’estomper. « C’est surtout une *métaphysique de la volonté* qui s’est effacée à la fin du XXe siècle, écrit Pierre Rosanvallon. Il est désormais tout simplement impossible de continuer à penser la démocratie sur le mode théologico-politique qui était implicitement le sien »[60].

Que faut-il entendre par là ? D’abord que la politique sacralisée, caractéristique de la modernité, avec sa conception absolutiste de la souveraineté, ses partis organisés comme des Eglises, ses militants à l’engagement quasi-sacerdotal, inscrit dans la longue durée, n’est aujourd’hui plus audible. Croyance politique et croyance religieuse se séparent, en ce sens que la première cesse de décalquer la seconde. L’entrée dans l’ère postmoderne implique l’abandon de tout espoir de matérialisation historique d’un absolu (la nation, le peuple, la classe, la race, etc.). Le sentiment de vacuité que certains en ressentent — conforté par l’impression que l’Etat « tourne à vide », que les hommes politiques se contentent de « suivre » des évolutions qu’ils ne maîtrisent plus — n’est que la désorientation qui résulte de l’épuisement de cette forme de politique qui fonctionnait comme substitut existentiel de la foi. Il n’est pas étonnant que les tenants de l’Ancien Régime, les thuriféraires de la République « une et indivisible » et les nostalgiques de l’Ordre nouveau ne parviennent ni à le comprendre ni surtout à l’admettre : c’est leur monde qui s’effondre. « Nous sommes en train d’apprendre la politique de l’homme sans le ciel — ni avec le ciel, ni à la place du ciel, ni contre le ciel », remarque Marcel Gauchet[61].

La croyance religieuse impliquait une autorité provenant du passé (la tradition comme modèle), la croyance politique moderne une autorité provenant de l’avenir (la collectivité, devenant autoproductrice, s’engendrait elle-même dans une vision du temps commandée par l’idée de progrès). Le point commun de la détermination par le passé et de la détermination par le futur était que l’une et l’autre faisaient reposer le principe d’organisation sociale sur un principe d’hétéronomie. Or, aucune des deux n’est plus crédible aujourd’hui. Dans le moment postmoderne, l’autorité ne provient que du présent. La postmodernité, c’est donc l’avènement de l’autonomie, c’est-à-dire de l’indéterminé — et par là même, la possibilité d’un nouveau commencement. Nous ne vivons pas la fin de l’histoire, mais au contraire la fin de l’« histoire pensable sous le signe de sa fin » (Gauchet).

L’évanouissement de ce qui restait de « religieux » dans le politique entraîne une transformation radicale des rapports entre la société et l’Etat. Entrées en crise les unes après les autres, les institutions qui fonctionnaient naguère comme autant de « creusets » (école, armée, partis, syndicats) ont perdu la capacité de créer du lien

social. Dès lors, le lien social se reconstruit en dehors d'elles. Corrélativement à la paralysie de l'Etat-nation, on assiste à une floraison de réseaux et d'associations, de phénomènes identitaires et de nouveaux mouvement sociaux, qui aspirent à jouer un rôle sur la scène publique. Cette floraison représente une évidente compensation à la dé-liaison sociale et manifeste une vitalité significative. En plaidant pour une « politique de la reconnaissance », en cherchant à obtenir leur reconnaissance dans la vie publique, ces groupes d'identité et ces communautés nouvelles cherchent à redevenir des composantes de plein droit d'une sphère publique d'où les principes républicains et laïques, en même temps que l'hostilité jacobine envers les corps intermédiaires, les avaient naguère exclus pour les rabattre sur la seule sphère privée.

Il ne faut pas s'y tromper, ce mouvement ne se laisse pas interpréter selon le schéma libéral d'une « société civile » opposée à la sphère publique. Ce n'est pas le privé qui s'impose au détriment du public, c'est bien plutôt le social dans son ensemble qui retrouve la dimension politique dont le monopole étatique l'avait privé. La politique sort de la sphère étatique-institutionnelle pour retrouver sa place à l'intérieur de la société globale, elle procède à nouveau du social dans toute sa complexité.

Tandis que la mise en place d'une société en réseaux modifie et renouvelle en profondeur les conditions de la vie publique, l'Etat cesse de son côté d'être l'instance sacrale, surplombante, qu'il était lorsqu'il se plaçait délibérément au-dessus des citoyens pour mieux leur imposer un modèle uniforme et abstrait. Il s'assigne désormais une tâche de représentation « horizontale », en s'efforçant de s'adapter tant bien que mal aux nouvelles conditions de la vie sociale. Il prend conseil auprès des comités d'éthique et des « autorités morales ». Il permet à certains hommes de devenir ministres sans avoir jamais fait de carrière politique. Il fait droit à l'exigence de reconnaissance de certains groupes hier encore cantonnés dans l'invisibilité du privé. Le phénomène est certes équivoque, et les résultats peuvent s'apprécier diversement. L'important est de constater l'effondrement d'un modèle classique qui reposait jusqu'ici sur la stricte dissociation du public et du privé et le postulat de neutralité du premier.

Bien entendu, cette évolution a aussi des aspects négatifs. L'un d'eux est lié à la poussée de l'utilitarisme individualiste qu'encourage l'idéologie de la consommation. Plus personne ne croyant aux « grands discours », chacun recherche avant tout son intérêt propre, au risque de transformer la société en un champ concurrentiel où s'affronteraient des individus et des groupes ayant les uns et les autres totalement perdu de vue la notion de bien commun.

Mais dans le même temps, on enregistre des phénomènes politiques nouveaux. Le clivage principal n'est désormais plus le clivage droite-gauche, et encore moins un imaginaire clivage « fascisme-démocratie », mais un clivage vertical : le bas contre le haut, le peuple contre les élites, les classes populaires contre la Nouvelle Classe dirigeante. Jacques Julliard observe à ce propos : « On se retrouve un peu dans la situation à la veille de la Révolution française, avec des exclus auxquels on refuse les avantages de la mobilité sociale, et une élite endogène, peu représentative, fermée sur l'extérieur, incapable de parler aux milieux populaires et de les

écouter »[62].

Le phénomène multiforme du « populisme » est la conséquence directe de l'apparition de ce nouveau clivage. Capté par les idéologies les plus différentes (national-populisme, libéral-populisme, social-populisme), le populisme exprime avant tout le malaise et la volonté de protestation des milieux d'en-bas contre une classe politique jugée irresponsable, lointaine, essentiellement préoccupée d'elle-même et souvent corrompue. Il faut l'interpréter, non comme un phénomène antipolitique, ainsi qu'on le fait parfois, mais comme le résultat de l'éloignement, puis du ressentiment manifesté par le peuple contre la Nouvelle Classe. Lorsqu'ils s'en prennent à la « politique des partis » ou à la « partitocratie », les mouvements et les partis populistes dénoncent avant tout le monopole du politique que s'est arrogé cette Nouvelle Classe. Ils ne veulent pas supprimer la politique, mais lui donner un nouveau visage, façonné à partir de la base[63]. C'est pourquoi ils jouent le peuple, les citoyens, contre les élites dirigeantes regroupées au sein du système politico-médiatique, l'idée générale étant que ces élites forment désormais une coalition si homogène que la différence classique entre partis de gouvernement et partis d'opposition, entre droite et gauche, a perdu toute signification. Que la notion même de « classe politique » soit entrée dans l'usage courant au moment où les classes sociales semblaient se dissoudre est d'ailleurs significatif. Pour les partis populistes, les différences entre les « grands partis » ne sont plus que des différences cosmétiques : loin de s'affronter sur le fond, ces partis s'entendent très bien entre eux, formant un cartel qui ne trouve plus face à lui que la force montante des aspirations populistes, seules capables de provoquer un « véritable changement ».

Le populisme n'est pas une idéologie, mais un style. C'est pourquoi il est difficile de porter sur lui un jugement d'ensemble. Tout ce que l'on dire est que, si les populismes présentent de multiples travers, et si leur rhétorique menace trop souvent de verser dans la démagogie, il n'en reste pas moins qu'ils présentent en général une forte composante identitaire, dont l'affirmation vise de manière révélatrice à pallier la crise de la représentation. Ce n'est pas là le fait du hasard : au sein d'une collectivité politique, plus il y a de représentation et moins il y a d'identité.

Le caractère décisif de cette opposition entre l'identité et la représentation a bien été montré par Carl Schmitt, quand il rappelle que le peuple a d'autant moins besoin d'être *re-présenté* qu'il est lui-même politiquement *présent*. C'est la raison pour laquelle, contre Kant assurant que « toute vraie république est et ne peut rien être d'autre qu'un système représentatif du peuple »[64], Schmitt, emboîtant ici le pas à Rousseau, affirme au contraire qu'« il n'y a de démocratie que directe » et que, dans une démocratie représentative, indirecte, « l'élément représentatif représente l'élément *non* démocratique de cette "démocratie" »[65]. La société politique où il y a le plus d'identité est donc bien la démocratie directe ou participative, tandis que la société politique où il y a le plus de représentation est la monarchie absolue.

Bien entendu, la plupart des régimes actuels contiennent à la fois de l'identité et de la représentation. Schmitt met en garde néanmoins contre un régime excessivement représentatif. Le danger dans lequel risque de verser un tel régime est de devenir « un Etat sans peuple, une *res populi* sans *populus* »[66]. La démocratie directe est au contraire le régime qui permet le plus au peuple d'être « une unité

politique en tant que puissance réelle dans son *identité* immédiate avec lui-même ». Ce terme d'« identité » caractérise le côté existentiel de l'unité politique, quels que soient les fondements de cette unité. « En démocratie, conclut Schmitt, [la] participation de tous les citoyens à l'Etat n'a pas le sens d'une représentation, mais celui de constituer l'identité du peuple présent avec lui-même en tant qu'unité politique »[67].

Les théoriciens communautariens (Michael Sandel, Alasdair MacIntyre) ont souligné de leur côté que l'individu ne peut jamais être posé comme un moi abstrait (« désencombré »), mais qu'il est indissociable de ses finalités et toujours déterminé par une conception particulière de la « vie bonne », elle-même liée à une ou plusieurs appartenances constitutives de son identité. Ces appartenances peuvent être héritées ou choisies. Même héritées, elles ne deviennent agissantes que pour autant qu'elles sont acceptées et voulues[68].

Le moment purement individualiste de la vie politique apparaît par là dépassé. L'émergence des communautés et des réseaux remet à l'honneur un principe d'association différent de celui du contrat. Dans le passé, le principe contractuel a poussé l'individu à s'émanciper de ses communautés d'appartenance, mais il a eu le plus grand mal, comme l'avaient bien vu Emile Durkheim, Georg Simmel ou Ferdinand Tönnies, à donner naissance à un nouveau type de lien social. Le *contrat* se distingue en fait fondamentalement de l'*association* en ce sens qu'il la présuppose. L'erreur des théoriciens du contrat a été de croire que des individus peuvent contracter entre eux sans être *déjà* associés. C'est l'inverse qui est vrai, et c'est pourquoi aucun contrat social ne peut être véritablement fondateur : dans le meilleur des cas, il ne fait que sanctionner une association préexistante. Le renouveau actuel du mouvement associatif, qui emprunte beaucoup à Proudhon, mérite donc d'être examiné avec attention, dans la mesure où il permet d'allier l'autonomie des individus et la (re)construction d'un lien social[69].

Evoquant ceux qui inspirent ou théorisent le mouvement associatif, Roger Sue précise : « Pour eux, le pouvoir doit procéder de l'ensemble des associations de base qui s'associent elles-mêmes : leur vision de la démocratie est d'emblée fédéraliste »[70]. « Il faut, ajoute-t-il, faire émerger un "associationnisme" politique. Car la démocratie représentative, telle qu'elle a été pensée et pratiquée pendant des décennies, n'est plus adaptée. Il faut intégrer l'idée d'une multiplicité des représentations, dans laquelle chaque citoyen puisse être à la fois représentant et représenté. On en revient aux principes de la démocratie selon Aristote : chacun doit être, tour à tour, gouvernant et gouverné »[71]. L'idéal d'autonomie pousse à l'association, non à la sécession. L'association est l'un des modèles actuels qui témoignent le mieux d'une possibilité de réanimation politique du social.

L'une des grandes erreurs de l'époque moderne a bien été de rabattre la totalité du social sur la sphère privée et de déléguer à l'Etat le monopole du public. A partir de ce schéma, les libéraux ont choisi de miser sur le privé (la « société civile »), tandis que leurs adversaires se bornaient à défendre les privilèges de la sphère publique-étatique. Les uns comme les autres étaient d'accord pour accepter une dichotomie qui apparaît aujourd'hui intenable. Il s'agit maintenant de prendre en compte l'autonomie du social et sa dimension proprement politique, c'est-à-dire sa

capacité d'intervention dans le domaine public. Le social n'est pas le privé, il n'est pas la simple addition des comportements privés. Il possède une dimension privée et une dimension publique. Chaque fois qu'un membre de la société agit en tant que citoyen, il participe de cette dimension publique.

Tout aussi critiquable est la façon dont, à droite comme à gauche, l'économique et le social ont été placés dans une relation de voisinage qui les a presque rendus synonymes. Le social est en réalité un espace à la fois distinct de l'Etat et du marché, doté de ses caractéristiques propres et fondé, comme tel, à défendre ses prérogatives vis-à-vis de l'un comme de l'autre. Les régulations sociales susceptibles de tenir en respect l'emprise de la sphère marchande ne peuvent provenir de la « société civile » libérale qui n'est qu'une somme de comportements intéressés et le lieu d'une simple confrontation d'intérêts. Il ne sert à rien d'opposer l'Etat au marché (étatisme) ou le marché à l'Etat (libéralisme). Il faut bien plutôt faire en sorte que, grâce à l'intervention politique du social, la distribution des biens sociaux ne se réduise ni aux mécanismes étatiques ni aux mécanismes marchands.

« La démocratie représentative, observe François Ascher, pouvait à peu près fonctionner quand les citoyens partageaient de grandes idéologies ou/et de grands intérêts socio-économiques, et qu'ils pouvaient donc se faire représenter collectivement, déléguer leur pouvoir à un mandataire élu. Dans une société aussi complexe que la nôtre […] ce système de délégation fonctionne de moins en moins bien »[72]. De son côté, Myriam Revault d'Allonnes rappelle fort à propos que « l'avènement de la démocratie représentative n'est concevable qu'à partir du moment où la problématique du consentement au pouvoir […] l'emporte sur la problématique de la participation effective au pouvoir »[73]. Il faut donc, non pas récuser toute représentation, mais réinventer ou instituer de nouvelles formes de démocratie directe à tous les échelons — cette démocratie directe que les libéraux ont toujours rejetée au nom des prérogatives de l'élite et par crainte qu'elle n'engendre la violence révolutionnaire — et, parallèlement, démultiplier les niveaux et les formes de la représentation. Si la citoyenneté est immédiatement congruente au social, c'est dans la participation de tous à la vie publique qu'elle doit trouver le moyen de s'exprimer.

Le lieu naturel de la démocratie participative est l'action associative et locale. Cette action locale (au niveau du quartier, de la commune, de la région) doit chercher à déterminer les conditions d'un nouvel équilibre entre la délibération et la décision, sachant que le vote n'est qu'un moyen de la démocratie parmi d'autres — qu'il n'est « qu'un des modes d'expression des préférences et des volontés » (Pierre Rosanvallon). Elle doit en outre, et surtout, s'appuyer sur le principe de subsidiarité, qui consiste à ne déléguer aux échelons supérieurs que les décisions qui ne peuvent être prises et les problèmes qui ne peuvent être traités aux échelons situés plus bas. L'idée directrice, elle aussi fondatrice de la notion d'autonomie, est que les citoyens doivent pouvoir décider le plus possible par eux-mêmes de ce qui les concerne[74]. L'application à tous les niveaux du principe de subsidiarité est aujourd'hui le meilleur moyen de porter remède à la tendance mondiale à l'homogénéisation. Le système fédéral, que Raymond Aron a pu décrire comme la « version civilisée ou volontaire de l'Empire »[75], va dans ce sens, puisqu'il s'organise à partir du bas selon le double principe de l'autonomie et de la subsidiarité. Souveraineté partagée, pluralité des

allégeances et des appartenances, réciprocité dans le partage et l'exercice des pouvoirs : la postmodernité restitue à certains égards la prémodernité féodale.

Nous n'assistons pas aujourd'hui à la fin du politique, mais à la fin d'une forme politique caractéristique d'une modernité elle-même en voie d'achèvement. A l'épuisement d'un modèle d'autorité surplombante, où la décision était concentrée entre les mains du pouvoir d'en-haut, à la faillite d'élites autoproclamées dont l'expérience historique a maintes montré qu'elles n'étaient ni plus capables ni moins faillibles que les masses qu'elles prétendaient éclairer. Permettre à la politique de faire retour, c'est comprendre qu'il n'y a plus rien à attendre du choc frontal des partis ni d'une démocratie devenue exclusivement représentative par le biais du parlementarisme libéral, et qui ne représente plus rien. Dans la mesure même où le clivage principal est aujourd'hui celui des élites et du peuple, il faut comprendre qu'il n'y a plus de *solution d'en haut*. On ne remédiera pas à l'affaiblissement du sentiment national par la réaffirmation des prérogatives d'un Etat-nation qui se décompose un peu plus tous les jours.

Paul Valéry disait plaisamment que la politique résidait dans l'art d'empêcher les gens de prendre part aux affaires qui les concernent. Faire de la politique aujourd'hui consiste à faire en sorte que les citoyens décident au contraire le plus possible par eux-mêmes de ce qui les concerne. Le premier sujet de la démocratie, il ne faut jamais cesser de le rappeler, c'est le peuple. Le point de départ de la politique démocratique, c'est le pouvoir instituant du peuple. La souveraineté démocratique n'est pas la souveraineté nationale, mais la souveraineté populaire. La politique est aujourd'hui appelée à renaître à partir de la base, par une recomposition du lien social et une réanimation sans exclusive de la dimension politique du social, sous l'horizon de l'autonomie locale, de la démocratie participative, de la vie associative et communautaire, et du principe de subsidiarité. Avoir présent à l'esprit le modèle grec plutôt que le modèle romain. A l'image de la pyramide, substituer celle du labyrinthe.

A. B.

1. Cf. notamment Pierre Birnbaum, *La fin du politique*, Seuil, 1975 (2e éd. : Hachette, 1995) ; Nicolas Tenzer, *La société dépolitisée*, PUF, 1990 ; Myriam Revault d'Allonnes, *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, Aubier, 1999 (2e éd. : Flammarion, 2002) ; *La fin des souverainetés*, n° spécial de la *Revue politique et parlementaire*, Paris, 2001.

2. Op. cit., 2e éd., pp. 72-73.

3. Ibid., p. 93.

4. Ibid., pp. 93-94.

5. Ibid., p. 8.

6. « Il est à peine besoin de souligner que le développement de l'économie et des rapports monétaires et marchands, précise encore Myriam Revault d'Allonnes, celui des forces productives et de la division du travail ainsi que la montée en puissance de la bourgeoisie sont les éléments qui ont rendu possible ce bouleversement conceptuel » (ibid., p. 97).

7. On peut évoquer ici l'erreur classique concernant le « politique d'abord » maurrassien. Maurras n'a jamais défendu le primat du politique, mais seulement son antériorité, sa priorité chronologique. Il l'a rappelé lui-même dans sa *Réponse à André Gide* (Editions de la Seule France, 1948) : « Dans l'ordre du temps, le moyen passe avant la fin » (p. 22). Or, pour lui, c'est la politique qui est le moyen, tandis que l'économie constitue la fin. Dans *L'Action française* du 16 février 1923, il écrivait déjà : « Quand nous disons "politique d'abord", nous disons : la politique dans l'ordre du temps, nullement dans l'ordre de la dignité ». Dans le *Dictionnaire politique et critique*, à l'article « Economie », on lit également : « L'économie étant la science et l'art de nourrir les citoyens et les familles, de les convier au banquet d'une vie prospère et féconde, est une des fins nécessaires de toute politique. Elle est plus importante que la politique. Elle doit donc venir après la politique, comme la fin vient après le moyen, comme le terme est placé au bout du chemin, car c'est le chemin que l'on prend si l'on veut atteindre le terme ». Jean Madiran, qui juge pour sa part le « politique d'abord » maurrassien « philosophiquement insoutenable », rappelle à ce propos une phrase de Thomas d'Aquin : « Le but est premier dans l'ordre de l'intention, mais il est dernier dans l'ordre de l'exécution » (*Maurras*, NEL, 1992, p. 179).

8. « Polythéisme des valeurs et monothéisme religieux », in *Etudes sur Max Weber*, Droz, Genève 1990, p. 186.

9. *Politique et impolitique*, Sirey, 1987, p. 1. Cf. aussi Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.

10. Op. cit., p. 48.

11. Cf. Louis Dumont, *Homo æqualis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1977.

12. Myriam Revault d'Allonnes, op. cit., p. 122.

13. Ibid., p. 135.

14. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, 1998, pp. 86-87.

15. « De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don ? », in *Esprit*, février 2002, p. 155.

16. *Politique*, I, 1, 1252a.

17. Cf. Simone Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la politique ? Bodin, Rousseau et Aron*, J. Vrin, 1992, pp. 26-27 ; Alain de Benoist, *Famille et société*, Labyrinthe, 1996.

18. *Théorie de la Constitution*, PUF, 1993, p. 431.

19. Myriam Revault d'Allonnes remarque : « L'égalité devient alors équivalence : nul n'est irremplaçable dans un monde où chacun vaut l'autre et où tout se vaut. Les régimes totalitaires déploieront les conséquences extrêmes de cette atomisation qui transforme les individus en une masse d'échantillons interchangeables » (op. cit., p. 85).

20. Marcel Gauchet, op. cit., p. 87.

21. « Politique et globalisation morale », in *Commentaire*, 97, printemps 2002, p. 58.

22. Cf. notamment Daniel Bensaïd, *Contes et légendes de la guerre éthique*, Textuel, 1999 ; Régis Debray, *L'emprise*, Gallimard, 2000 ; Noam Chomsky, *Le nouvel humanisme militaire. Leçons*

du Kosovo, Page deux, Lausanne 2000.

23. *Le Contrat social*, 1ère version, I, 2, 287.

24. Cf. Luc Boltanski, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Anne-Marie Métailié, 1993.

25. Xavier Darcos, art. cit., p. 56.

26. *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Editions du Passant, Bègles 2000, p. 10. « Lorsque la politique déçoit, la morale console », ajoute Régis Debray (*L'emprise*, op. cit., p. 71).

27. Ibid., p. 13.

28. *Marianne*, 21 mai 2001, p. 69.

29. Cf. Rémi Fontaine, *Politique et morale. Eléments de philosophie chrétienne*, Dominique Martin Morin, Bouères 2002, qui estime que « confondre morale et politique, c'est mélanger la cause et la condition ».

30. Cf. Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, Cerf, 1998.

31. Belin, 1997.

32. « La morale ne consiste pas à agir moralement, mais à énoncer le bien sous formes de pétitions, d'admonestations, de sermons comminatoires », constate Xavier Darcos, qui remarque encore que « les mêmes "sauvageons" qui jouent les casseurs de banlieue et qui lapident la police et l'école, sont prêts à manifester, le cœur sur la main, contre le racisme ou en faveur de n'importe quel thème tiers-mondiste » (art. cit., pp. 55 et 57).

33. Pour un exposé particulièrement amphigourique, et même franchement ridicule, de cette critique morale du politique, cf. Benny Lévy, *Le meurtre du Pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Grasset, 2002. Polémiquant au passage avec Spinoza, l'auteur, qui définit le politique comme l'« empire du rien » et comme un « lieu vide » institué par la mort de Moïse, se propose explicitement de « sortir de la vision politique du monde ». On croit comprendre que la sortie se situe quelque part dans la tradition biblique, c'est-à-dire dans l'abandon de l'autonomie humaine au profit de l'absolu.

34. Myriam Revault d'Allonnes, op. cit., pp. 236-238.

35. *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 1967, p. 6.

36. Op. cit., pp. 220 et 261-262.

37. « L'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité, écrit Max Weber, ne sont pas contradictoires, mais elles se complètent l'une l'autre et constituent ensemble l'homme authentique, c'est-à-dire un homme qui peut prétendre à la vocation politique » (*Le savant et le politique*, Plon, 1959, p. 199).

38. *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 6.

39. Julien Freund : « Si l'expression de politique morale est inadéquate, il y a une morale de la politique. Celle-ci consiste à garantir le plus efficacement possible la sécurité des personnes et de leurs biens ainsi que celle des activités non politiques, afin qu'elles puissent s'épanouir selon leur loi propre » (*Politique et impolitique*, op. cit., p. 157).

40. Cf. Fernando Vallespin, *El futuro de la política*, Taurus, Madrid 2000.

41. Myriam Revault d'Allonnes, op. cit., p. 62.

42. *Politique et impolitique*, op. cit., p. 409.

43. « Le nouveau sujet du monde, c'est la volonté de puissance », in *Libération*, 23-24 février 2002, p. 45.

44. « Le retour du politique », in *Le Monde*, 2 mai 2002.

45. « Le nouveau "Kulturkampf" », in *Catholica*, printemps 2002, p. 21.

46. *Libération*, 26 avril 2002, p. 17.

47. Michel Wieviorka, « Déréliction du politique ? », in *Le Monde des débats*, juin 2001, p. 31.

48. *Résister au bougisme*, Mille et une nuits, 2001.

49. « La politique en état d'urgence », in *Libération*, 19 septembre 2000, p. 6.

50. Ibid.

51. Ibid.

52. « Pensare l'Europa », in *MicroMega*, 4/1999, p. 202.

53. *Marianne*, 21 mai 2001, p. 69.

54. Ibid.

55. *Der Hüter der Verfassung*, J.C.B. Mohr-Paul Siebeck, Tübingen 1931, p. 111. Schmitt est revenu plusieurs fois sur cette idée, notamment dans *La notion de politique* (Calmann-Lévy, 1972), ainsi que dans un célèbre article de 1930 : « Exactement compris, le politique désigne seulement le degré d'intensité d'une unité. De ce fait, l'unité politique peut avoir divers contenus et les englober en elle. Mais elle définit toujours le degré le plus intense d'unité […] Le point du politique peut être atteint par tout domaine, et tout groupe social — Eglise, syndicat, grande entreprise, nation — devient politique […] lorsqu'il se rapproche de ce point d'intensité suprême » (« Ethique de l'Etat et Etat pluraliste », in *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, 1988). On notera que cette affirmation contredit ou affaiblit assez nettement la portée des mises en garde de Schmitt contre l'avènement d'un monde entièrement « dépolitisé ». Si toute activité humaine est toujours potentiellement politique, le risque d'une disparition du politique devient à peu près nul.

56. *L'essence du politique*, Sirey, 1965, p. 447.

57. *Contre l'Etat, la politique*, La Dispute, 1999, p. 75.

58. Cf. Stephan Lahrem et Olaf Weißbach, *Grenzen des Politischen. Philosophische Grundlagen für ein neues politisches Denken*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2000, p. 65.

59. Op. cit., p. 168.

60. *Le sacre du citoyen. Essai sur le suffrage universel en France*, Gallimard, 1992, p. 396.

61. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, 1998, p. 65.

62. *Le Nouvel Observateur*, 2 mai 2002.

63. Cf. Andreas Schedler, « Anti-Political-Establishment Parties », in *Party Politics*, juillet 1996, pp. 291-302. Sur le populisme, cf. aussi Alexandre Dorna, *Le populisme*, PUF, 1999 ; Yves Mény et Yves Surel, *Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties*, Fayard, 2000 ; Marco Tarchi (éd.), *Il nuovo populismo in Europa*, n° spécial de *Trasgressioni*, 29, janvier-avril 2000 ; Marco

Tarchi (éd.), *Interpretazioni del populismo*, n° spécial de *Trasgressioni*, 31, septembre-décembre 2000 ; Guy Hermet, *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique, XIX*[e]*-XX*[e] *siècle*, Fayard 2001 ; Pierre-André Taguieff, « Populisme, nationalisme, national-populisme. Réflexions critiques sur les approches, les usages et les modèles », in Gil Delannoi et Pierre-André Taguieff (éd.), *Nationalismes en perspective*, Berg international, 2001, pp. 303-407 ; et *L'illusion populiste. De l'archaïque au médiatique*, Berg international, 2002.

64. *Métaphysique des mœurs*, vol. 1 : *Doctrine du droit*, J. Vrin, 1971, p. 217.

65. *Théorie de la Constitution*, PUF, 1993, pp. 352 et 356.

66. Ibid., p. 353.

67. Ibid.

68. Aujourd'hui, constate très justement Marcel Gauchet, « le lien social a beau être antérieur aux individus, c'est comme s'il était créé par eux » (*La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 84).

69. Cf. notamment Jean-Louis Laville, Alain Caillé, Philippe Chanial et al., *Association, démocratie et société civile*, Découverte, 2001 ; Roger Sue, *Renouer le lien social. Liberté, égalité, association*, Odile Jacob, 2001.

70. Entretien in *Transversales science/sulture*, février 2001, p. 14.

71. Ibid., p. 15.

72. « L'écho d'une société hypermoderne », in *Libération*, 25 avril 2002, p. 21.

73. Op. cit., p. 106.

74. « Quand il s'agit de prendre une décision collective, de "trancher", dit encore Revault d'Allonnes, le meilleur juge n'est pas l'auteur de l'œuvre, mais son utilisateur ou son usager : autrement dit son destinataire » (ibid., p. 63).

75. *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Lévy, 1962, p. 738. Adversaire convaincu de ce système, Charles Mathieu écrit pour sa part : « Les thuriféraires de l'Europe fédérale sont les apôtres de l'Europe des régions. Cela n'a rien de surprenant, car l'Empire a toujours fait bon ménage avec les féodalités » (« Le retour des féodalités », in *Une certaine idée*, 4[e] trim. 2000, p. 63).